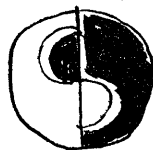


現代英文学と仏教

危機の時代には根源的なものを求める傾向があることは、ニーチェやオルテガら多くの哲学者によって指摘されてきた。現代の西洋の危機はキリスト教の危機を意味するでもあるが、東洋人にはむしろ色あせたかの感さえる仏教の聖典に、欧米の文学者たちが根源的な思考・経験を見出したのもこのことと無関係ではない。ただ注目すべき特徴は、東洋の、殊にインドの仏教思想に関心が向けられたのが、キリスト教の神秘主義を顧みるのと軌を一にしているという事実である。イギリスの例について見ると、サマセット・モームは『人間の絆』の中に、有名な神秘家である十字架の聖ジョンの思想を手短かにもちこんだのだ

が、それから三十年近く後、これに次ぐ大作『剃刀の刃』において、キリスト教の神秘思想にも関心をもつ作中の人物を通して、インドのヨガを真つ向から導入したのであった。オルダス・ハックスリーは東洋の神秘主義を一般化するのに、現代で最も影響力が大きかったと考えられる。長らくこの分野の研究に没頭したのだが、その一つの成果と言うべきアンソロジー的論著『永劫の哲学』には、東西の神秘思想の文章が並べて取り入れられている。厳密な意味で最も無視できない存在は、詩人T・S・エリオットであろう。彼は十字架の聖ジョンにも深い傾倒を示すと同時に、インドの聖典の言葉を『荒廢地』『四つの四重奏』と

船 木 満洲 夫



いう彼の主要な詩に、あからさまに、しかも切り離せない部分として引き入れたのであった。本稿ではこの三者について、インドの仏教思想の受容ぶりを簡単に眺めることにしよう。

サマセット・モームの『剃刀の刃』（一九四四）は、巻頭にカタ・ウパニシャッドの言葉「鋭い剃刀の刃は越えることと難し。救いに至る道もかくの如し、と賢者は言う」を掲げている。主人公のラリーが選ぶのがこのような救いの道だとすれば、厳しい内容になるはずだがどうであろうか。精神の世界を旅したいと渴望するラリーは、戦争中の体験により人生の無常感とこの世の罪惡に対する苦惱にとりつかれている。神秘思想への関心ももっていて、彼の口からエックハルトやロイスブルーク等の名が出る。自分を愛するイザベルから婚約をとりやめにされてまで自らの道を求め、そしてインドのヨガの行者にまのあたり聖者を認めて心を惹かれ安らぎを得る。この運びは必然的な内実に至しいし、第六章のラリーとの会話については、それがなかったらこの本を書く価値がなかっただろうと作中の「私」に言わせているのだが、思想的な論が浮き上がって作品のプ

ロットにじっくり溶けこんでいない。世界を創造した全能の神が、なぜ惡を創造したのかという問題に解答が得られずに、ラリーがキリスト教の神父や修道僧と別れるのも、どれだけ説得性をもち得ているか疑わしいと思われる。ラマクリシュナのスワミーから、東洋は西洋が考えているより以上に西洋に教えるものをもっていると言われ、ボンベイのエレファンタの洞窟で、創造者の梵天と守護者のヴィシュヌと破壊者のシヴァの不可思議な三面像に心を動かされて、突然インドは自分が手に入れなければならないものを与えてくれるという確信に目覚める。そしてラリーは魂の輪廻の信仰や、自我（小我）は絶対者（大我）と一つのものだという認識について語るのだが、結局彼の心を満足させたのは、認識によって実在に到達できるという考え方だと言う。ところが彼は絶対の認識、超人間的な認識の恍惚を突然経験したのであり、ヨガの行者の教えではなくて、その人物そのものに自分の求めていたものをついに見出したと言うのだ。ラリーが「私」に、アメリカに帰って平静、忍耐、同情、無私、節制の生活をすると言げ、また「私」がラリーに関して、究極の満足は精神生活のうちに

のみ見出し得るといふのが彼の信念だと説明しても、題名が暗示する厳しさとは裏腹にセンチメンタルな印象が残る。モームがここでやったことが、東洋の神秘主義という当時の流行への真きものに過ぎないと思われたとしてもやむを得まい。根源への探索による受容がなされているとは言えないのである。

オルダス・ハックスリーの『永劫の哲学』（一九四五）

によれば、永劫の哲学は多様な世界の本質をなす唯一の神的存在を第一に問題にするのであるが、この唯一の存在は必要な条件を実践する道を選んだ人たち、つまり自ら愛する者、心の清く貧しき者となった人たち以外には、直接じかに会得することができない。これは否定すべくもない事実なのだ。こういう人たちは単に人間的に過ぎない生き方を変更したために、人間的に過ぎない認識以上のものを得ることができたのであり、聖人、聖者でない者にはこの人たちの著作を研究することが、形而上学の分野での最上のことだとハックスリーは主張する。このように彼は明白な限界を意識してかかるのである。永劫の哲学に入るには実践倫理、心理学、形而上学の三つの入口があり、彼は真ん

中の入口をとろうと言う。この区別はあまり意味をなしていないと思えるだけに、むしろ彼が問題の心理的な面に惹かれていたことを裏書きしているようである。ハックスリーの最大の関心事は、内在的にして超絶的な全存在の霊的根元についての認識である。引用はエックハルトや十字架の聖ジョン等西洋のものと併せて、ウパニシャッド、バガヴァド・ギータ、シャンカラにも及ぶ。「ウパニシャッドの哲学は発展され豊かにされてバガヴァド・ギータに再現し、そして最後に西暦九世紀にシャンカラによって体系づけられた」と言って、シャンカラからまとめて出している引用の文章では、個人の霊的直覚による実在の認識、この内在的超絶者との合一による解脱が強調されているが、特に興味を惹く二つの引用は次の通り——「個人の霊と普遍的な霊との同一性を知覚するのでなければ、解脱は成し遂げることができない。ヨガ（肉体的修行）によっても、

サンキヤ（思弁哲学）によっても、宗教的儀式を行なうことによっても、単なる学問によっても成し遂げることにはできない：」「人が世のならわし、生けるものの道、因襲の道に従うとき（すなわち宗教的儀式や經典の字句を本来的

に聖なるものであるかのように信じるとき)、實在の認識はその人に起こり得ない」。このような専ら個人の靈的直覺を説く立場に、ハックスリーは共鳴しているように思われる。ところでヒンズー教の思想では、解脱のための神との合一に至る道は、行為と認識と信心という三つの道があり、バガヴァド・ギータにおいてクリシュナはアルジュナに三つのすべての道を教えていると述べて、「執着のない行為による解脱、自我およびそれと同一性をもつ全存在の絶対的根元についての認識による解脱、人格神あるいは神の化身への強烈な信心による解脱」をハックスリーは指摘している。彼が終始力点をおくのはこのうちの統合的な認識であり、実践や信仰の方面には深く立ち入らないように受け取れる。全体的に聖人まかせのきらいがあり、たとえば死と暗黒が光と生命かの選択を迫られるという意味で、人間生活の一瞬一瞬が危機の瞬間であることを述べる際も、それを認識する者が聖人であるという見方の域を出ない。聖人にしか達し得ない次元があるのは是認すべきだが、ハックスリーは問題からあまりに離れて位置してはいしまいか。いずれにせよ東西の神秘思想を同列に扱う傾き

のあるこの論著で、インドの思想が積極的に生かされているとは思えない。永劫の哲学の共通性に焦点を合わせていると言えはそれまでだが、心情的な神秘主義者の悪い面が出ていることは否定できないように思う。

T・S・エリオットは『荒廃地』を書いていた頃、仏教徒になろうかと考えたことがあると伝えられている。仏陀の「火の説教」をキリストの「山上の垂訓」にも比すべき重要なものと見なし、『バガヴァド・ギータ』をダンテの『神曲』に次ぐ偉大な哲学的な詩と呼んでいることからしても、インドの聖典への彼の傾倒ぶりがうかがえるだろう。ハーヴァードの大学院時代にインド哲学に没頭したのであり、『異神を求めて』(一九三四)でそのときのことを回想している——「チャールズ・ランマンのもとで二年間サンスクリットを研究し、ジェイムズ・ウッズの指導でバタンジャリの形而上学の迷宮に一年間迷いこんだ結果は、それがわけの分らないものだということが分っただけであつた。インドの哲学者たちが何を求めているかを理解しようとする努力の大半は——そして彼らの精妙さの前には、偉大なヨーロッパの哲学者の多くも学童のように思え

るのだが——ギリシア人の時代以来のヨーロッパ哲学に共通の範疇とか区別の種類とかをすべて、私の頭から消し去ろうとすることに費された。私が前から並行してやっていたヨーロッパ哲学の研究は、かえって邪魔になるだけであつた。そして私は……あの神秘の中心に本当に突き進みたいという私のただ一つの希望を達するには、アメリカ人あるいはヨーロッパ人としての考え方、感じ方を忘れなければならぬという結論に達した。しかし感情的な理由からのも実際上の理由から、私はそんなことはしたくなかつた」と。

このようにインド哲学とヨーロッパ哲学が本質的に異なることを知り、ヨーロッパ人の立場では入りこめないと思えた東洋思想の神秘の中心から、いかにエリオットが詩に衝動的な吸収をして見せたかは注目すべきことである。東西の思想の相違をたえず意識していたことが、かえって問題の根源に迫る結果を生んだとも言えそうである。『文化の定義のための覚書』（一九四八）の中で、「私自身の詩にインドの思想と感性の影響が示されていることを私は知っている」という認め方をしているが、以下では二つの主要な詩における明白な引用部にしばって、彼がインドの聖

典の言葉をどう導入しているか当たってみよう。

『荒廢地』（一九二二）の第三章「火の説教」の結びは次のようになっている。

それから私はカルタゴに來た

燃える燃える燃える燃える

おお主よ汝は我を引き出したもう

おお主よ汝は引きたもう

燃える

エリオットの自註によれば、これらの詩行は聖アウグスチヌスの『告白録』と、仏陀の「火の説教」の引用から成っている（「燃える」の二行が仏陀で、あとがアウグスチヌス）。「本章の最後を飾るものとして、東西の禁欲主義を代表するこれら二人の言葉を並べたのは偶然ではない」と自註は言う。ところがその自信の口調とは対照的に、詩行の方はたどたどしい感じだ。本章の題名は仏陀がガヤーシーサ山で修業僧たちを前にして、人間の五欲を劫火にたとえ

て説いた「火の説教」に由来する。一、二章で救済の望みからほど遠い死と肉欲の現実世界を描き、そして本章でもここにくるまでのところで、情欲の燃えさかるいろいろな場面が扱われている。そこから脱け出す道が禁欲にあるということを考えれば、アウグスチヌスと仏陀の引用は、二人がともに若い頃人一倍官能に溺れた後、禁欲生活に入って精神の自由を求めたこと、さらに直接的には、ともに情欲を表わすのに火の比喻を用いていることからうなずけることだ。ただ火のイメージは『荒廢地』ではじめて、しかも「火」の語ではなく「燃える」という語で出ているのであり、再生と結びつき得る水のイメージと対比的に、全く浄化の意味は伴わずに使われている。アウグスチヌスの言葉の通り「それから私はカルタゴに来た」が、道はなお遠いどころか、原註に引用のあるように「そこでは不浄な色欲の大釜が、私の耳もとでふつふつと鳴っていた」のであり、それが仏陀の「火の説教」の迷いの火と重なって、「燃える燃える燃える燃える」と口ずさむのだ。続くアウグスチヌスの引用「おお主よ汝は我を引き出したもう／おお主よ汝は引きたもう」は、どう解すればよいであろうか。『告

白録』の出典の部分を読めば分かるように、アウグスチヌスは最初の「それから……」の引用部では「愛」の語を連発し、あとの引用の言葉には感謝の祈りが含まれている。ところが仏陀の「火の説教」では愛のことは全く言っていないし、その教えに従う者は引き出されることを求めないで、感覚等のあらゆる執着を断って無となる方向を取ることが考えられるだろう。にもかかわらず両者の言葉を併用しているのだ。アウグスチヌスからのあとの二行には、むしろ力のない自嘲さえ感じられはしないだろうか（原詩ではないと分らないことだが）。一般の解釈のように祈りの深まりではなくて、主への祈りもおぼつかないほどの燃えさかりようなのではないか。最後の「燃える」の一語は火勢の衰えを意味するのではなくて、まだ燃えるという弱々しいつばやきなのではないだろうか。このような解釈が許されるとすれば、情欲に対する詩人の絶望的なほどの嫌悪感とともに、本章「火の説教」における仏陀の導入には、東洋思想への詩人のただならぬ姿勢が読みとれるのだが。

次に『荒廢地』の最後の第五章「雷が言ったこと」の終りの部分で、ウパニシャッドからのサンスクリットが飛び

出してくる。いずれも「ダー」と言うのに続いて「ダッタ」（与えよ）、「ダーヤズヴァム」（同情せよ）、「ダームヤタ」（制御せよ）と雷は命じ、そして結びはこの三語が再び繰り返された後、「シャーンティ」（平安あれ）の三度の反復で終る。「ダー」はインド・ヨーロッパ語族の語根で、それから数多くの語が派生しており原初的な響きをもつ。それが雷鳴の擬声となって、三つの命令を暗示的に引き出すのに用いられている。原典では最初にある「ダームヤタ」をエリオットは最後にまわし、「与えよ、同情せよ、制御せよ」の順序にしているのだが、これは東洋の三徳をキリスト教的に移し変えたものと見ることができよう（「制御せよ」の比重はかえって増しているように思う）。さて詩はこの神託めいた東洋の永遠の英知とも言うべき雷の命令に、主人公が肯定の答えで応じることができれば、救いの雨が降り再生が成就されるという設定だ。しかしいずれに対しても否定的な返答しか与えられない。本章は冒頭からキリストの生きていない状況、地に堕ちた教会の描写が暗示的になされており、そこへウパニシャッドを導入していることは、名ばかりのキリスト教世界の精

神状況に、遠くから強烈な衝撃を与えるものと言うことができよう。結びの部分を見ると、その三つの原文引用はいずれも西洋のものであり、主人公がこれらの断片を自分の荒廃を防ぐ支えとしてきたのは、そういうものにしがみつかざるを得なかったのであろう。「それでは仰せに従いましょう」というヒエロニモの言葉で、雷の命令に主人公が従うことを意味しながら、「ヒエロニモはまた気が狂った」と続けるのは、この荒廃地で雷の命令に応じて秩序を立てること（外国語の断片の混用は無秩序を暗示）が、狂気にも類する難業であることをほのめかす。こうして雷の命令の繰り返しと、「シャーンティ」の三度の反復でこの詩が結ばれるとき、どうしてもアイロニカルな響きが否定できないと思う。「シャーンティ」は自註に言うように、あるウパニシャッドの紋切り型の結びの言葉である。英語でこれに相当する言葉として、エリオットは「理解を越える平安」の句を挙げているが、この句は新約聖書「ピリピ書」第四章七節のものである（詩人はひそかに東西の聖典を連関させているわけだ）。新約では神の平安のことが言われているのだが、サンسكريットの方は人が到達すべき

平安のことと考えられる。ところで『荒廢地』の人間は現実に死んでいるのであり、この語の使用にはどうぞ死の平安をと皮肉っている感がぬぐえない。生の中の理解を越える死の平安なのだ。しかしひるがえって考えれば、人は死ぬ（我を捨てる）べきであり、理解を越える平安を求めるべきではないか。とすれば逆説的に真理を含むアイロニーと見ることできよう。ウパニシャッドの思想がぎりぎりのところに、そ知らぬ顔でおさまっているように思う。

さて『四つの四重奏』の中の『ザ・ドゥライ・サルヴェイジズ』（一九四一）第三部は、全体が『バガヴァッド・ギータ』のクリシュナの教えに関係している。「クリシュナの言葉の意味はこうではないかと私は時々思うことがある——」と散漫な探るような調子で始まるが、これは詩人がクリシュナの言葉に深遠な真理を認めている表われであり、また自分の関心事の時間の問題に引きつけて考えようとしているためであろう。未来は「しおれた歌」であり、まだ開かれたことのない書物の黄ばんだ頁の間にはさまっている「悔恨」の花だと言うのは、未来と過去の時の区分を止揚するこの詩の主要テーマの表現なのだが、ここには

エリオットのベシニズムもにじんでいる。「そして上への道は下への道であり」とヘラクレイトスに従った後、この部の旅のイメジと結びつくように「前への道は帰りの道である」と続ける。未来は過去に通じるということと同時に、死への帰還が含意されているであろう。だから恐るべく確かなこととして「時は治療者ではない、患者はもはやここにはいないのだ」と述べ、この次元ではキリストによる救いの概念が締め出される。人は旅に出ると移行行く時間の中で安堵するが、詩人は「前に進め、旅人よ、過去から逃れて／別のさまざまな生活や未来へ入りこんではならぬ」と言う。「前に進め」と前後四度も繰り返され、死を前提とした生き方の意味が次第に明らかになる。旅の途上にある人は、未来に向かって出発地を離れたときの過去の人も、また目的地に着いて過去をあとにするときの未来の人とも同じ人ではない（このあたり、人は時間の進行で分けると同じ人ではなくなり、自己同一性を失うというような解釈が行なわれているが同意できない）。つまり「過去は終わった」とか「未来は前方にある」とは思わない瞬間をもつことになるのであり、今こそが意味をもち未来はな

いかのように進まなければならないのだ。さて船旅をする者たちに、時間を越えた何語でもない声が歌うのが聞こえると詩人は言う。その声は「前に進め」と始め、途上にある今という超時間的な状況を自覚させ、そして「ここ、こちらの岸と向うの岸との間で／時が引き退いているとき／偏しない心で未来と過去について考えよ」と、二つの「岸」に仏教的な含みをもたせて語りかけた後――

行為でも無為でもないこの瞬間に

君たちは聞き入れることができよう――

「死の時に どういう生き方に

人の心が思いふけていても」ということが――

これこそがただ一つの行為

(そして死の時は一瞬一瞬なのだ)

それが他の人の生涯に実を結ぶのだ――

しかも行為の結実を思っていない

前に進め

『バガヴァド・ギータ』と直接関連する部分である。一つの有力な解釈では、エリオットが括弧にして加えている

一行を重視して、ヘラクレイトスの言葉との連想を読み取り、詩人はヒンズー教のカルマの教理から離れて、ヘラクレイトス流に一瞬一瞬を死の時と、そしてまた時は停止しないが故に再生の時と考えているのだとし、ここにヒンズー教の自己集中による再生の考えと、ヘラクレイトスの再生を一瞬一瞬に関連づける考えとの総合を認める。さてしかしどうであろう。詩人は「死の時に どういう生き方に／人の心が思いふけていても」と原典の訳文を引用しながら、「死後その人にはその通りになる」と続けてはいない(輪廻の思想は避けようとしている)。死の時が、一瞬一瞬が問題なのであり、死の時の眼で一瞬一瞬を一心に観じる行為こそが、「他の人の生涯に実を結ぶのだ」。クリシュナが繰り返し説くままに「行為の結実を思っていない」と強調し、注意深くと言っているほど再生のことは述べていないのだ。挿入部にヘラクレイトスの流転の思想の投影はあるだろうが、再生の考えを取り立てて言うのは疑問に思う。再生ということになると、ヒンズー教とキリスト教とは根本的な相違があり、エリオットにとってはキリスト教が濃く出るようになる。一方『バガヴァド・ギ

「イタ」の関連部で強調される超越者（梵天とかクリシュナ）との合一に触れられていないのも当然であろう。無我超脱が、時間を越える心の向け方が重要なのであり、キリスト教と抵触する宗教的教理は容れずに、言うなれば心理的眞実を容れていると見ることができよう。船旅をする者たちに対する声は、死の時の今の生き方こそ「眞の行先」だと結ばれ、詩人はクリシュナが戦場でアルジュナに諭したときの声もうだと述べて、最後に「ごきげんようではない／前に進めよ、船旅をする者たちよ」と死への門出の言葉を向ける。

だがエリオットの脳裏からは再生のことが離れなかったにちがいない。次の第四部の聖母マリアへの祈りの歌が、明白にキリスト教的になっている点は注目すべきことで、そこでは再生の可能性が暗示されている。最後の第五部は、第三部からの直接の展開であり、エリオットが時間の克服、超時間的な生き方の探索に、クリシュナの教えを活用していることが確認される。人の好奇心は過去と未来の時間の次元に執着するが、聖者には「超時間と／時間との交点」を会得することができると言うのも、また「ここに異なる

生き方の／不可能な合一が事実となり／ここに過去と未来が／克服され和合される」と高唱するのも、第三部の上に引用した詩行の発展であることは明らかだ。「そして正しい行為は／過去と未来からの解放でもある」と言うのは、『バガヴァッド・ギータ』の「正しく行なわれる行為は解放をもたらす」との考えが、エリオットの生かされた実証と見ることができよう。これは自分たち多くの者にはこの世では実現できない目標だと断じ、しかも試み続けることに意義を見出す詩人は、最後に生の中の死を暗示しつつ、キリスト教も仏教も止揚した独自の立場を歌い上げる。いずれにせよ、再生とか超越者との合一の表現は全く抑えられているのであり、エリオットは専ら時間の克服の問題にインドの思想を摂取しているのである。『ザ・ドゥライ・サルヴェイジズ』以外の『四つの四重奏』の詩でも、仏教的な色調のもとに精神的解放について述べる個所があるが、そこでも時間の問題に直ちに結びつくのが看取される。

なお『カクテル・パーティ』（一九四九）では、死に臨んだ仏陀が弟子たちに与える訓戒の言葉「精を出して自らの救済を成し遂げよ」がそのまま三度用いられている。しか

しあまり重要な働きはなしていないし、總体的にエリオットの劇では東洋思想の明確な影響をたどることが困難なように思われる。

同じように神秘主義に惹かれて出発しながら、インドの仏教思想の導入においてモームは感傷に墮して表面に浮き、ハックスリーは西洋との別を充分に認識せずに神秘主義のもやの中にとどまり、エリオットは神秘主義を突き破って取るべきを取ったと言え、エリオットにいささか与し過ぎるであろうか。聖者ならぬ人間の限界は、ハックスリーもエリオットともに理解していたのだが、後者の場合は限界は限界として、可能な根源にまで迫っているように思う。常にキリスト教との相違、自分の問題との接点を意識していたことが、彼にこれをなさしめたと見ることが

諸法は自より生ぜず、亦他より生ぜず、共よりならず、無因よりならず、是の故に無生なりと知る。

【解説】 諸法とは世にある「もの」を指す。これらのものは自分自身に原因をもって生じてくるのではなく、また、他のものから生じてくるでもない。他と共通の原因にもとづくのでもなく、無原因なのでもない。この意味で、他からも自からも生ずるのではない（無生）、とするのである。万物が実体的な原因や本性をもたず、一つの力（行）が相依り相助けて成り立つという「縁起」の法は釈尊の根本説法であったが、龍樹はそれをうけ、それを「中」の法として発展させた。

（龍樹「中論」金剛秀友著「仏家名言辞典」より）

できるかも知れない。キリスト教の神の恩寵による救済の思想と、それに基づく時間の觀念が、ヒンズー教と相容れないことは認めなければならない。だからと言って、人間の側からの努力と時間の克服の面でインドの思想を取り入れたことが、キリスト教と矛盾するのであるか。キリスト教者エリオットが、かの宗教的教理は容れずに心理的眞実を容れたとすれば、これも一つの受容の形態ではなからうか。そして現代西洋のキリスト教の危機が、このようなぎりぎりの摂取の形態をもたらしたことも事実であろう。

（仏教大学助教授・英文学）

【付記】 エリオットの場合について詳しくは、同時執筆の拙稿「T・S・エリオットにおける東洋」（仏教大学人文学論集第九号）を読んで頂きたい。